

王畿の根本意想について

——「幾」を中心として——

三 澤 三知夫

○はじめに

一、太極・陰陽・動静

二、理

三、幾

1 動而未形

2 動静と寂感

3 善悪—是非

○おわりに

○はじめに

王畿は畢竟、何を語りたかったのか。近年ではこの問いに対して方祖猷・付小莉氏の「『自然為宗』・王畿哲学的本質特徴・兼論中絶夫先生王門三派説質疑」と題する論文がある。⁽¹⁾ 王畿の思想の本質は「現成良知」ではなく「自然為宗」にあり、何故なら「自然為宗」は「現成良知」説を統攝・包括することができるからであると述べてい

王畿の根本意想について

る。王畿が残した資料で「自然」という語は頻出するし、また大局的に王畿の思想をみていけば、筆者も方祖猷・付小莉氏の観点到賛成する。しかし王畿の思想を「自然為宗」という一語のもとに概括するだけでは、その思想の細部までを照射できないきらいがあると感ぜられるのである。王畿の思想の個性性を明らかにするために必要なのは、「自然」なるXというかたちで「自然」と同義語となっていくようなXという概念の内包の範囲を知ることにある。本稿ではこの問題について「幾」というタームを提示することにより、王畿の体系においてその基盤となっている発想のかたちを明らかにしていきたい。⁽²⁾

次の一では、本題の「幾」を論ずるための導入として王畿の「太極」・「陰陽」・「動静」観を瞥見しておく。

一、太極・陰陽・動静

王畿は次のように言う。

此（按：天根月窟）是邵子一生受用功夫、是從陰陽升降之

幾握固得住、消息循環、無始無終、謂之弄丸。然此原是聖學、

非如養生家任督周天之說。良知幾覺處謂之復、幾覺便聚翕得住、

弗致流散、謂之娠。吾人知復而不知娠、只如電光靈根不固。知

娠而不知復、只定得氣、靈機不顯。知復知娠、方是陰陽互根、

方是太極生生之機、方是一陰一陽之道。邵子問往問來、亦只是

窃弄此機。到熟處、便是內聖外王之學。（龍溪王先生會語）（以

下簡稱「會語」）卷之二、「三山麗沢録」

これによれば、王畿は「天根月窟」とは「陰陽升降之幾」（傍線部）及

び其の後の「陰陽互根」・「太極生生之機」・「一陰一陽之道」（いずれ

も波線部）であると解している。ここにいう「陰陽升降之幾」の「幾」、

「太極生生之機」の「機」とは如何なる意なのだろうか。他の箇所

で王畿は「幾」について「有無之間者、幾也」（龍溪王先生全集）（以

下簡稱「全集」）卷之六、致知議辨」と述べ、「機」については「此

機無寂感、無間忙。有無之間不可致詰、是謂圓機」（「全集」卷之十、

「与唐荆川」（二二）と述べている。このように「幾」「機」はいずれ

も「有無之間」、つまり二者の概念の間という共通の含義を持つこと

から「幾」は「機」なりということができよう。また「幾」と「機」

は通假字である。さらに「幾」と「機」は王畿の文集において互用

の例がみられる。「陰陽升降之幾」及び「太極生生之機」を表現上か

ら見比べれば、「昇降」は「生生」に対応し「幾」は「機」に対応す

る。頭部の「陰陽」は「太極」に対応しているが、これは「陰陽」

と「太極」とを氣と理の關係、つまり動と無動の關係として捉える
のではなく、同じ位相に在るものとして捉えたということである。

「太極」を動と捉えたとなると「無極」が問題となるが、「會語」卷
之五、「南遊會紀」には

易有太極、易無極。無極即無極也。

とあり、また

聖人定之以中正仁義而主靜、立人極焉。中正仁義、所謂太

極。靜者心之本体、無欲故靜、無欲即無極。主靜所謂無極也。

とある。前者は「易無極」・「易有太極」（周易）繫辭上伝）の解釈

であり、後者は「聖人定之以中正仁義而主靜」（太極図説）につい

ての解釈である。前者では「無極」は「無極」とされ、それを踏ま

えて後者では「主靜」に配当されている。しかし元来「太極」が有

していた無動なる性格が「無極」に移しているとは言い難い。

王畿に比して王守仁は「幾」及び「機」に言及することが少ない。

ここでは先に採り上げた王畿の資料との比較のため、王守仁が「太

極」・「陰陽」・「動靜」について述べている『伝習録』中「又」（三）を

みてみたい。

太極生生之理、妙用無息而常体不易。太極之生生、即陰陽

之生生。就其生生之中、指其妙用無息者而謂之動、謂之陽之生、非

謂動而後生陽也。就其生生之中、指其常体不易者而謂之靜、謂

之陰之生、非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰、動而後生陽、

則是陰陽動靜、截然各自為一物矣。陰陽一氣也、一氣屈伸而為

陰陽。動靜一理也、一理隱顯而為動靜。

「太極之生生、即陰陽之生生」(傍線部)とあるから、王守仁は「陰陽」とは「太極」であると考えていることが明らかであり、此の点、王畿の考えと軌を一にしているといえる。「陰陽」とは運動するものであるから、王畿・王守仁とも「太極」自身が運動変化するとしている点共通するのである。しかし「動靜一理也、一理隱顯而為動靜」とあり、王守仁は動靜の理があつてこそ動靜があると両者を先後関係によつて把えており、朱熹の理氣論に回歸している。蒙培元氏はここで引用した部分全体について「彼は朱熹と同じく、太極と陰陽とは理と氣の関係であると考えている」と解釈している。⁽⁶⁾この解釈は冒頭にある「太極生生之理」(波線部)及び其の後の「陰陽一氣也」(波線部)を踏まえたものであろう。

ここで問題となるのは、蒙培元氏の解釈と、先に「太極之生生、即陰陽之生生」について下した「陰陽」とは「太極」であるという解釈とは同時には成立し難いという点である。整合性を保つ為に強いて解釈すれば「太極」とは理と氣が不可分の状態であつて、理に沿つた氣とも、氣に貼り付いた理と捉えられるということであろうか。いずれにせよ理氣は基本的な範疇として王守仁の本体論を貫穿しているといえる。

しかし上田弘毅氏は「王畿においては、理と氣ではなく神と氣とが対になって屢々問題にされている。理氣に代つて神・氣が重視されている(以下略)」と指摘する。⁽⁷⁾このように王畿の本体論は其の構

造からして朱熹の理氣論からの離脱を試みているのである。ゆえに王畿の太極・陰陽・動靜についての理解は必ずしも王守仁のそれとは一致しないと考えられる。ただ王畿が太極・陰陽・動靜のうちの太極・陰陽について言及している箇所は少ない。因つて動靜という概念を手掛かりとして(特に理と動靜との関係を手掛かりとして)両者の差異を考察していくことを本論の主要な課題とする。

また王畿が「太極生生之機」(幾)〔会語〕卷之二、「三山麗沢録」というのに対して王守仁が「太極生生之理」〔伝習録〕中「又」(三)というの一字の相違であるが、両者の思想の差異を表出しているものであると思われる。

次の二では「理」という概念がどのような働きを持つものであるかを明らかにする。

二、理

朱熹の理について土田健次郎氏は「朱熹の理はそれのみでは作用や運動をすることはない」と指摘する。⁽⁸⁾これは朱熹における理と動靜との関係について説いたものであるが、王守仁も

理無動者也。常知常存常主於理、即不睹不聞、無思無為之謂也。〔伝習録〕中、「又」(二)

と言う。朱熹・王守仁の本体論において、第一原因(究極の原因)としての理は運動することができない。何故ならもし運動するとす

れば、其の背後に運動の原因となるものが存在することになり、理は第一原因（究極の原因）たり得ないからである。

理与氣本無先後之可言、但推上去時、却如理在先、氣在後相似。（『朱子語類』卷第一、理氣上、第十二条）

朱熹理氣論の特徴は、対象を理（本体界）と氣（現象界）とに分割した後、畢竟、全ての存在の根拠をその一方（理）に帰結せしめる点にある。朱熹よりすれば一切の根拠は、万物に先立つものでなければならぬ。朱熹理氣論は、極本究源、つまり動なる現象より溯行してその背後に不動なる根拠を求めていく思惟方式をその特徴とするのである。このような思惟方式は対象を理と氣とに分割する二元論から導かれたものである。

朱熹は次のように言う。

理也者、形而上之道也、生物之本也。氣也者、形而下之器也、生物之具也。（『朱子文集』卷五十八、答黃道夫（二））

朱熹の体系において、理と氣とは「形而上」と「形而下」というように分断され、対立関係に置かれる。対立関係とは、「形而上」なる理であると同時に「形而下」なる氣であることはあり得ないということである。朱熹は理なら理、氣なら氣というのであって、一つの事物が同時に異なる二つの本質を持つことはあり得ないと考えている。

このような二元論は、必然的に一元論を生む傾向を有する。王守仁の思想は其の典型なのであるが、ここにいう一元論とは、対立す

る二項において、其の中の一方をもう一方に還元、もしくは一方を合併することによって成立するものであって、かかる一元論は二元論を其の成立の前提としているのである。そこに在るのは存在の根拠のみを一元化するというのではなく、両者の存在そのものを合一していこうという志向である。

理と氣とは対立関係にあるが、相互間の中介を欠いている。つまり理は無動であり氣は動であり、無動は動から切り離されているが故に理から氣に移行することができない。この乖離を克服しようとするれば、一方を一方の中に還元・合併、つまり吸収してしまうほか方法はない。

ところで王畿は聶豹と「生生之機」（幾）をめぐって論争し、次のように述べている。

歸是歸藏之義、而以為有所歸、与生生之機微若有待。（『全集』卷之六、「致知議辨」）

王畿は聶豹のいう「歸」の字を「歸藏」と解している。そしてここにいう「生生之機」とはそれ自身の内に原因を有するものと考えられる。「歸藏」とは現象自身の内に動因は存在しないとし、その外部に原因を求めることを指すのであろう。王畿は「生生之機」を「虚寂」と結びつけようとする聶豹の思想とは一線を画さんとしているのである。

朱熹・聶豹は、「理」であれ「寂」であれ名称は異なるにせよ現象の背後に存在するものを軸として自己の体系を構成していくという

点では共通するといえよう。王畿は「生生之機」(幾)を持ち出すことで朱熹・聶豹の二元論とは異なる体系を構築しようと試みているのである。

次の三ではその「生生之機」の「機」(幾)とは如何なるものであるかを明らかにする。

三、幾

1 動而未形

王畿の「幾」に対する考えは『通書』聖第四の「寂然不動者誠也。感而遂通者神也。動而未形、有無之間者幾也」を踏まえている。「動而未形」とは「動」であり且つ「未形」という意であるが、更に遡行すれば次に引く韓康伯注が挙げられよう。

幾者去無入有、理而無形、不可以名尋、不可以形睹者也。

(繫辭下傳注所引)⁽⁹⁾

「未形」の「形」は顕現するという運動を意味する。また「形」は動詞としての意以外に形質という意を持つ。⁽¹⁰⁾「未形」とは「未形于形」(未だ形を形さず)の意であろう。顕現するとは動きそのものであり、形質とは動きのないものであるから、「形」字の意味するところは静にして動なるものである。『通書』聖第四の「動而未形」の意とは、動なる状態でありつつ同時に事物のうちに内在するそのものの働きが十全にはまだ形れていない一つの時点をいうものである。

2 動静と寂感

王畿は

周子云、寂然者誠也、感通者神也、動而未形、有無之間者幾也。動者感也、未形則寂而已。有無之間是人心真体用当下具足。〔会語〕卷之二、〔三山麗沢錄〕

と述べ、「動而未形」の「動」を「感」、「未形」を「寂」と解釈している。

「寂感」と近似する範疇である「動静」については王畿は次のように述べる。

夫心無動静、故学無動静。後儒以不見不聞為己所不知属静、以独知為人所不知属動。或又以不見不聞為天根、独知為天機。是即動静之說也。若先師之意則以為不見不聞正指独知而言、微之顯誠之不可掩也。所謂未発在已発之中而已。発之前未嘗別有未発者在、無前後内外而渾然一体者也。易称復其見天地之心。

程子謂静見天地之心、非耶。邵子指天根亦以一陽初動而言。蓋窮上反下一陽初動、所謂復也。天根如樹之根、天機如根之生意。名雖異而実則一、不可以動静分疏。若以天根為未発之体、天機為已発之用、分動分静、存養省察二用其功、二則支而離矣。〔全集〕卷之十、〔答呉悟齋〕(二二)

ここで王畿は「動静之說」を批判しているのであるが、その主張をまとめれば次のようになる。①「天根」と「天機」は一である。②「未発」は「已発之中」に在り、「発」の前に「未発」があるの

ではない。(3)「動靜」という範疇を用いて「天根」を「未発之体」とし「天機」を「已発之用」とし、本来は一なる両者を分断してはならない。また「天機」・「発」・「動」の背後に其の運動の原因となるものを設定してはならない、何故なら「天機」・「発」・「動」は其れ自身の内に動因を有する一なるものであるから。朱熹・王守仁の体系においては「理無動者也」とされ、対象としての世界を動なる領域・無動なる領域に分断する以上、朱熹・王守仁のいう「動靜」における「靜」も「無動」という意を帯びざるを得ない。そうすると「動」と「靜」との間には動と無動という乖離が横たわることとなる。つまり「二則支而離」となるのである。王畿は対象としての世界を一つの動態として捉え、無動なる領域の駆逐を試みているのである。

なおここである「動靜」は気の動靜ではない。気の動靜はいわば動中の動靜であり、その靜は運動エネルギーを内包した靜である。無動としての「理」は運動因を持たぬ靜である。

【会語】卷之六、「書同心冊後語」には

聖学之要以無欲為主、以寡欲為功。寡之又寡、以至於無、無為而無不為。寂而非靜也、感而非動也。

とある。この終わりの「寂而非靜也、感而非動」という部分からも「動靜」という範疇が王畿にとって超克されるべきものとして意識されていることがうかがえる。王畿が無動なる領域の駆逐を試みている点と照らし合わせてみれば「寂感」とは動なる世界を説明するた

めの枠組みであると考えられる。「寂」というのも一つの動なる状態であって「感」との差異も相対的なものにすぎない。王畿のいう「寂感」とは動中の動靜といえる。【会語】卷之二、「三山麗沢録」には

幾前求寂便是沉空、幾後求感便是逐物。聖人則知幾、賢人則庶幾、學者則審幾。是謂無寂無感、是謂常寂常感、是謂寂感一体。

とある。この後半の「是謂無寂無感、是謂常寂常感、是謂寂感一体」は「寂」が変化して「感」となり得、「感」が変化して「寂」となり得ることを意味していると思われる。つまり「寂」は「寂」自身で在りつつ自身と異なる「感」となり得、「感」は「感」自身で在りつつ自身と異なる「寂」となり得、相対する別の概念(一項)に転ずることができるのである。それに対して「動」と「靜」との間には動と無動という乖離があるため、双方移行することができない。

「幾」とは「寂」から「感」、「感」から「寂」へという転化が成立する場にはかならないのである。

更に王畿は幾について次のように述べる。

良知者自然之覺、微而顯、隱而見、所謂幾也。良知之実体為誠、良知之妙用為神。幾則通乎体用而寂感一貫。故曰有無之間者幾也。有与無正指誠与神而言。此是千聖從入之中道。(『全集』卷之六、「致知議辨」)

能于動而未形・有無之間察之、以究其毫釐之辨、則生幾自

在我而氣自充。(『全集』卷之三、「周潭汪子晤言」)

整理すると「誠」と「神」、「有」と「無」とは「体用」関係にあるものである。そして「有」(「誠」「体」)・「無」(「神」「用」) 両者の間、「幾」は両者の共通の根として、つまり「有」から「無」へ「無」から「有」へという運動の過程中の一点として存在する(「有無之間者幾也」)。またその運動の過程すべてを通過しているといえる(「幾則通乎体用而寂感一貫」)。

以上述べてきたことから次のような帰結が導かれるであろう。

王畿は幾という概念を用いて極本究源(動なる現象の背後に不動なる根拠を求める)という思维方式を否定している。そのようであつてこそ二元対立の図式から離脱することができるのである。

そして王畿の体系における幾の特性とは次のようにまとめられるであろう。

(1)幾自身の内にある原因以外、如何なる外在の原因も幾に影響を及ぼすことはできない。

(2)幾はその外部に原因を持たず、其れ自身の内に原因を有する。

よつて幾はすべてのものの原因たり得る。

また幾は王畿の体系において次に述べるような作用をも果たすのではないか。

王畿は、無動なる理の領域を捨て去り、気の動静、つまり動中の動静だけを残そうとするわけだから、そこではすべてのものが気の働きの現れとして把握され、気の働きを制約するものは無いように

みえる。しかし幾という場に内包されるすべての可能性が実在化するわけではなく、どの可能性が実在的なものに移行するかを限定するといひわば制限としての過程が存在すると考えられているのではないか。ある可能性が実在化することに影響を与え、その可能性が実在化することを促進したり、阻害したりするのである。

一方朱熹は「幾」について次のように定義している。

幾、便是動了、或向善、或向惡。(『朱子語類』卷第九十四、

第一百四十條)

幾是動處。(同上、第一百四十五條)

動而未形、有無之間也、言聖人毫釐發動處、此理無不見。

〔『朱子語類』卷第九十四、聖、第二條〕

朱熹において「幾」とは「發動」の意とされる。そうすると「發動」(動)の根拠、つまり無動なる存在を求めざるを得ない。何故なら朱熹の理氣論は動の背後(外部)¹⁾にその根拠としての無動を想定するものであるからである。王畿の主張によれば「発」の背後(外部)にその運動の根拠としての無動なるものを求めてはならないとされる。「発」という現象自身の内に動因が存在すると理解しているのであり、この点において王畿は朱熹と対立する。朱熹の「幾」とはつきめればそれ自身の内に動因を有するものではないのである。

さてこの三の2では主に本体論の領域における幾の働きを見てきた。次の3では主体と客体という相互関係の中で為される価値判断の領域における「幾」の働きを見ようと思う。

3 善惡—是非

意者心之用、識者知之貌。心体粹然、意則有善有惡。良知渾然、識則有是有非。善惡則好惡形、是非則取捨見。万病皆起於意、万緣皆生於識。心之良知本無善惡、本無是非。〔全集〕

卷之十四、「原寿篇贈存齋徐公」

王畿のここでの主張は以下のようになる。(1)「意」において「善惡」が生じ、「識」において「是非」が生ずる。(2)「善惡」は「好惡」として現れ、「是非」は「取捨」として現れる(「善惡則好惡形、是非則取捨見」)。また【会語】卷之五、「南遊会紀」には

盡天下之變不出善惡、盡天下善惡不出是非。良知是知非乃見天則、以其虛也。

とあり、王畿は「善惡」を「是非」の中に還元している。

このように王畿は「善惡」を単に外的規範として捉えるのではなく「好惡」や「是非」の内に包摂していこうとする。

また【会語】卷之六、「又答問」で王畿は

不思善不思惡、良知是知非而善惡自辨、是謂本來面目。

と述べている。これは王守仁の「良知是只一箇良知、而善惡自辨」(「伝習録」中「又」(八))という一節を念頭においたものであろう。注意しなければならないのは王畿が「不思善不思惡、良知是知非而善惡自辨」と述べている点である。王畿は「善惡」は「是非」を通してこそ認識されると考えている。

王畿のいう「知是知非」とは、Xは「是」であり、Xは「非」で

あるという自己の判断の形にはならない。また「善惡」とは当然「善」をなすべきであり、当然「惡」をなすべきではないという形で表せる。そして「善惡」は「知是知非」という判断の根拠となるべきものである。

しかし「善惡」と「是非」の関係について王畿は次のように定義する。

是非者善惡之幾、分別之端。知是知非、所謂規矩也。忘規矩而得其巧、雖有分別而不起分別之想、所謂悟也。〔全集〕卷

之二十、半洲劉公墓表

冒頭の部分に「是非者善惡之幾」とあり、王畿は現れとしての「是非」の中に「善惡」を見ようとする。王畿は「幾」を持ち出すことで「知是知非」という心の動き(判断)自体の中に本来はその根拠となるはずの「善惡」を見ようとしているのである。

さらに「知是知非」について王畿は次のように述べている。

予謂、虛寂者心之本体。良知是知非、原只無是非。無即虛寂之謂也。即明而虛存焉、虛而明也。即感而寂存焉、寂而感也。即知是知非而虛寂行乎其間。即体即用、無知而無不知。

合内外之道也。若曰本于虛寂而後有知是非之流行、終成二見。

二則息矣。〔会語〕卷之三、「別見台曾子漫語」

「知是知非」という判断に先立つかたちで「虚寂」という「無」の領域が存在するのであればそれは二元対立の図式に陥ることとなると王畿は主張している。この主張と「是非者善惡之幾」という定義が

ら、王畿が「善惡」は「是非」というものを離れないとし、「善惡」を目的に設定することを拒否していることが見てとれるのである。

〇おわりに

「善惡」——「是非」——「好惡」の関係について、一応の格付けはなされているが、「善惡」「是非」「好惡」自体が如何なるものであるのか、王畿は明確に定義していない。しかし「善惡」と「是非」との関係についていえば、「是非者善惡之幾」とあるように、この定義が「幾」を軸にしてダイナミックに作用していることが知れよう。

本稿では、幾をとりあげることににより王畿が極本究源（動なる現象の背後に不動なる根拠を求める）という思考方式から脱却していることを見てきた。この王畿の思考は天地万物のあり方から心の問題にまで通徹しているといえる。

また幾という概念が着目され始めるのは王門後学からであるのだが、このような潮流は明末思想史においてどのように位置づけられるのであろうか。幾について論ずべき問題はまだ多いのであるが、それ等は稿を改めて論じたい。

注

(1) 『寧波大学学報』人文科学報、一九九九年所収。

(2) 主な先行論文は次の通りである。王畿の「幾」については

・木村慶二「王龍溪思想に関する一考察」——聶双江との比較を通して——

〔中国哲学論集〕14、1988年。

〔周易〕の「幾」については

・錢鐘書、《繫辭》(三)「知幾」〔管錐編〕第一冊、中華書局、一九九四年

・張軍夫「論周易的幾」〔広西大学学報〕哲学社会科学版、一九八六年第二期

(3) 本稿で使した王畿の資料の底本は次の通りである。

・龍溪王先生会語〔六卷 貢安国輯 査鐸校 万曆四年刊本景印。

・龍溪王先生全集〔二十卷 王畿撰 中国社会科学院文学研究所藏明万曆十五年蕭良幹刻本。

(4) 馮其庸審定 鄧安生纂著『通假字典』(花山文芸出版社、一九九八年)では「幾」字については

【説文】：幾、微也、殆也。

一、通幾。

①弓弩上射箭的裝置。

②事物的概要、關鍵；要事。

③時機。

とあり、「機」字については

弓弩上発箭的裝置。引申泛指機械、事物的關鍵。

(中略)

二、通幾。

①隱微、事物的微兆。

②危殆。

とある。王畿の文集中では「幾」字の②③及び「機」字の①の用例が大部分を占める。

(5) 互用の例は以下の通りである。

物者感之用、意者寂感所乘之機。〔会語〕卷之五、「南遊会紀」

物者所感之用、意則寂感所乘之幾也。〔全集〕卷之十、「答吳悟齋」(二)

真修実悟使自得之、非有假于外也、而其機存乎一念之微。〔全集〕卷之二、〔白鹿洞統講義〕

君子之学貫于自然、無所澄而自不汨也、無所導而自不窒也、而其幾存乎一念之微。〔全集〕卷之十七、〔心泉説〕

(6) 『理学範疇系統』（人民出版社、一九九八年）、六六頁。

(7) 小野沢精一・福永光司・山井湧編『氣の思想』（東京大学出版会、一九七八年）、四七〇頁。

(8) 『朱熹の思想における認識と判断』（日本中國學會創立五十年記念論文集）、汲古書院、一九九八年）、八六四・八六五頁。また陳來『朱子哲学研究』（華東師範大学出版社、二〇〇〇年）、一〇六頁には「本体論よりみれば、理自身は運動しない」とある。

(9) 清の孫志祖はこの韓康伯注の「理而無形」を「有理而未形」に改めるべきであるという。本稿ではどちらが正しいかということは論じないが、朱熹は「無形」という語を「理」の形容としてよく用いている。また程頤『易伝』乾卦、初九にも「理無形也」とある。

(10) 手近かなものでは、『古漢語常用字字典』1998年版（商務印書館）には「形」の含義として①形体。②形状。③形勢。④表現、表露の四つが挙げられている。

(11) 外部とは次のような意である。すでに述べたとおり朱熹の体系において理は無動であり氣は動であるとされる。無動と動とをともに含むような集合はなく両者は交わることがないのだから、理よりみて氣は外部に在り、氣よりみて理は外部に在るといえる。